

Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο
TESI SUL «DIVENIRE DI DIO»

Con il periodo preconciliare e ancor più dopo il Concilio Vaticano II è entrato in crisi il metodo scolastico di far teologia. Questo è avvenuto attraverso l'irruzione della categoria di storia nella riflessione teologica. La teologia scolastica aveva infatti messo in ombra la dimensione storico-salvifica a beneficio di quella metafisica. La teologia impostata su tali presupposti giunse a negare a Dio, «perché a Lui «inconvenienti», quei modi di implicazione nella storia che costituiscono l'essenza del cristianesimo e che Dio, di fatto, aveva scelti come suoi: il «divenire», la passione e la croce»¹. Se l'oggetto della teologia è il Dio-che-si-rivela (Parola di Dio), vuol dire che il metodo teologico deve corrispondere al modo con cui il suo oggetto si comunica.

La priorità riconosciuta alla rivelazione di Dio, rispetto a qualsiasi concezione del divino *remoto Christo*, vincola la teologia cristiana nella determinazione di ciò che è veramente divino (*theoprepēs*) e di ciò che è veramente umano. Seguendo le indicazioni di H.U. von Balthasar, H. Mühlen, A. Gesché e di J. Ratzinger possiamo affermare che l'identità di Dio non è coglibile «oltre» o «al di là» dell'umanità di Cristo². La divinità di Dio si dà nella *kénosi*, nell'autovincolamento della stessa essenza di Dio che arriva fino all'estremità della croce³. Nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II sottolineava al n. 93 che l'impe-

¹ M. GONZALEZ, «Il ricentrimento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo», P. CODA - A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*. Figure, percorsi, prospettive, Roma, Città Nuova, 1997, 363.

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*. L'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, n.10, Bologna, EDB, 2000, 15.

³ Cf J. RATZINGER, «La nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento», *RdT* 36 (1995) 9-22; cf A. GESCHÉ, «Dieu est-il «capax hominis»», *RTL* 24 (1993) 32.

gno primario della teologia diventa l'intelligenza della *kénosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio». A partire dalla prospettiva aperta – in particolare – dalla recente teologia cattolica, vorremmo presentare alcune tesi sul divenire di Dio. Ho scelto la formulazione «per tesi» proprio per sottolineare il carattere aperto della questione e come tale riflessione sia ancora «in cantiere».

I TESI

«Un Dio immutabile e basta, e perciò un Dio privo di *pathos*, potrebbe affermarlo chiunque, non certamente un cristiano»⁴. La cristologia futura – con le parole del teologo cattolico H. Mühlen – è chiamata a riflettere sulla categoria di «divenire» e sulla categoria di «relazione» ad esso intrinsecamente connesso⁵. È necessario, quindi, un'assunzione critica della cristologia antica e medievale⁶. La teologia cattolica contemporanea deve saper versare vino nuovo in otri nuovi e saper estrarre dal tesoro della tradizione cose nuove e cose antiche.

II TESI

Rispondendo all'eresia ariana il Concilio di Nicea era riuscito a distinguere tra divenire (γίγνομαι) e generare (γεννάω) all'interno della teologia. Benché sinonimi nella teologia prenicena, questi due termini vengono ora chiaramente distinti per salvaguardare la sostanzialità di Gesù Cristo con Dio Padre⁷. Affermare che il Figlio è generato e quindi non è ingenerato come il Padre, non significa considerare il Figlio una creatura anche se la più nobile di tutte (Ario).

⁴ A. MILANO, *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, Bologna, EDB, 1999, 314.

⁵ Cf H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio*, Brescia, Queriniana, 1974. Per una presentazione complessiva della problematica dell'immutabilità divina nella teologia contemporanea si può consultare la seguente opera: F. MEESSEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, Freiburg, Herder, 1989.

⁶ «Da questo punto di vista le acquisizioni del dogma e della teologia antica e medievale non vanno certo abolite. E, tuttavia, vanno portate a compimento: non ci si può fermare a tali conquiste, anche se bisogna andare oltre di esse *eodem sensu, eademque sententia*» (A. MILANO, *Quale verità*, 303).

⁷ G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, Il Mulino, 1969, 13ss.

Con la distinzione tra generare e creare i Padri conciliari volevano affermare che Colui che ci ha salvato è Dio stesso e non una creatura. L'incarnazione non è una diminuzione o un accrescimento di Dio tale da farci pensare che il Verbo incarnato appartenga al creato e non all'increato.

III TESI

La distinzione tra generare e divenire fa sì che l'essere generato del Figlio e il generare stesso del Padre non siano identificati con il passaggio dalla non-esistenza (non-essere) all'esistenza. Benché il generare escluda qualsiasi mutamento (passaggio dalla potenza all'atto), esso implica un movimento eterno intratrinitario non tanto dal non-essere all'essere (creazione) quanto movimento *da Dio (Padre) a Dio (Figlio) come Dio (Spirito)*. Questo movimento (τρόπος) intratrinitario non contraddice l'essere immutabile (ἀτρέπτος) di Dio⁸. «Per essenza [Dio] è Colui che viene. Egli viene a sé, tramite il movimento di amore del Padre e del Figlio nello Spirito Santo; ed è mistero della sua iniziativa che egli possa uscir da sé e andar incontro alla creatura»⁹.

IV TESI

Dopo la precisazione del divenire intratrinitario (θεολογία), attraverso il confronto tra scuola alessandrina e antiochena, la riflessione dogmatica ha dovuto precisare il divenire di Dio extratrinitario (οἰκονομία). Se il Verbo è divenuto uomo, come è possibile salvaguardare ancora l'immutabilità di Dio? A differenza della scuola

⁸ «Se il fatto di essere Trinità è costitutivo della stessa essenza di Dio, è dunque anche essenziale per Dio essere eternamente questa mutabilità immutabile della generazione, della filiazione, della spirazione. L'esse *ad altum* è costitutiva dell'essere di Dio, come lo ricorda il concilio di Toledo XI. Non vuol dire che la Trinità è questo movimento (eterno) sia senza mutamento (naturale) e senza immutabilità (naturale), della circumsessione delle Persone divine? Il problema della mutabilità e dell'immutabilità, risolto per la Trinità in modo non naturalista, con l'analisi dell'agape trinitaria, non sarebbe risolto anche per l'incarnazione? Là, Dio si pone altrimenti dal modo con cui lo faccia eternamente nella generazione e nella spirazione, cioè, secondo un'identità di persona (quella del Figlio) e un'alterità di natura, assunta come la propria natura nell'atto stesso in cui la prende come altra dalla sua» (G. MARTELET, «Débats sur le rapport du P. Rahner», in *Problèmes actuels de Christologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 404-405).

⁹ R. GUARDINI, «Il movimento di Dio», *Communio* 132 (1993) 29.

antioclena la teologia alessandrina ha affermato con forza che l'incarnazione è un evento *secondo l'ipostasi*. Il IV Anatematismo di Cirillo sottolinea l'identità di Dio sia nella divinità che nell'umanità di Gesù Cristo. Ogni divenire che implica mutamento (soffrire, patire, crescere, ecc.) è *dell'umano*, ma il soggetto dell'umano è Dio stesso. Alla domanda «cosa muta» e «cosa soffre», la dogmatica conciliare ha sempre risposto: la natura umana. Alla domanda «chi muta» e «chi soffre» – in particolare il Concilio Costantinopolitano II – ha risposto: la persona divina. *Unus ex Trinitate passus est*. La cristologia della Chiesa non consente d'affermare formalmente che Gesù Cristo sia passibile secondo la sua divinità¹⁰. Predicando solo della natura umana il divenire si è escluso dal concetto di Dio ogni potenzialità ad essere e ogni tipo di coartazione da ciò che non è Dio¹¹. In tal modo si è salvaguardata la trascendenza e la libertà di Dio, tuttavia non si è riusciti a spiegare in modo convincente come sia stato il Verbo stesso a divenire uomo. Anche la Commissione Teologica Internazionale riconosce che sia la dottrina dell'appropriazione (*oiketosis*) dei dolori della natura umana alla persona divina che la dottrina della *communicatio idiomatum* non sono riusciti ad esprimere sufficientemente il senso profondo del mistero dell'incarnazione di Dio. Secondo W. Elert la cristologia antica ha voluto rimuovere questa difficoltà preferendo definire l'incarnazione come l'assunzione attraverso il Logos di una natura umana (*assumptio*) piuttosto che affermare che il Logos sia *divenuto* uomo (*Menschwerdung*)¹². L'interpretazione scolastica, che predica il mutamento della sola natura umana, continuerà a lasciare irrisolta la questione¹³.

¹⁰ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», *CivCatt* I (1983) 63.

¹¹ M. LÖHRER, «Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio», in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, II/1, Brescia, Queriniana, 1969, 365.

¹² W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, 43.

¹³ In un articolo dedicato all'incarnazione e all'immutabilità di Dio nella patristica Raniero Cantalamessa identifica ogni forma di divenire (*κίνησις*) con il mutamento (*μεταβολή*) venendo così a negare che Dio possa divenire, in quanto significherebbe predicare di Dio una forma di metabolismo (cf R. CANTALAMESSA, «Incarnazione e immutabilità di Dio. Una soluzione moderna nella patristica?», *RivFilNeoscholastica* 67 [1975] 647). Pur escludendo che Dio sia soggetto *al* divenire, si può affermare che Dio sia soggetto *di* divenire. Come si dice l'essere in molti modi, così si dice il divenire in vari modi: come *mutamento* (*μεταβολή*) e come *movimento* (*κίνησις*).

V TESI

Le riflessioni di H. Küng sull'incarnazione e la cristologia di K. Rahner, in particolare, tentano di risolvere tale aporia. «Se il Verbo non fosse divenuto esso stesso carne e se questo divenire non riguardasse il Verbo stesso, questo Logos non sarebbe divenuto *alcunché*. Non si sarebbe quindi fatto neppure uomo»¹⁴. Se diciamo che il divenire si predica solo dell'umano, «e il Logos incarnato è morto "puramente" nella sua realtà umana e con ciò tacitamente intendiamo che questa morte non tocca Dio, abbiamo detto soltanto metà della verità e abbiamo tralasciato la verità autenticamente cristiana»¹⁵. L'aporia della cristologia classica consisteva nel fatto che essa da un lato veniva ad ammettere che è la *persona divina* del Verbo, non la sua natura divina, a divenire; da un altro lato si presupponeva che fosse la *natura divina* a rendere divina la persona di Cristo. Se la natura divina è impassibile ed immutabile, come si può affermare che sia «proprio» il Verbo a divenire uomo. Cos'è che rende capace la persona divina di divenire? La cristologia contemporanea ha indicato due direzioni, in cui poter comprendere il divenire di Dio: la possibilità ovvero la capacità che Dio ha di essere se stesso in altro-da-sé (*capax finiti*) e la *kénosi*.

VI TESI

Quando la cristologia della Chiesa ha escluso qualsiasi divenire di Dio, ha voluto negare in Dio «quella mutabilità e quella passività che permetterebbe un passaggio dalla potenza all'atto»¹⁶. Se Dio è immutabile, vuol dire che Dio è già tutto quello che può essere e non può diventare qualcosa che non è ancora. Ogni divenire che implica mancanza d'essere, un accrescimento o diminuzione d'essere, è escluso *de iure* da Dio. Ma è possibile semantizzare il divenire in modo diverso? Per rispondere a questa domanda la teologia cattolica contemporanea deve saper estrarre dal tesoro della tradizione non solo cose antiche ma anche cose nuove. Filosseno di Mabbog († 523) viene riconosciuto Padre della Chiesa giacobita. La sua cristologia è

¹⁴ H. KÜNG, *Incarnazione*. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia, Brescia, Queriniana, 1972, 635.

¹⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1990, 392.

¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», 63-64.

pensata ed espressa con linguaggio *miafisita*¹⁷. È sua la distinzione tra divenire con mutamento (*hawaya*) e divenire senza mutamento (*ḏvar*). Il divenire con mutamento si predica di ciò che passa dalla potenza all'atto e in maniera radicale dal nulla all'essere. Il divenire senza mutamento, invece, è sinonimo d'incarnazione. Filossèno vuole evitare sia il docetismo che il teopaschismo¹⁸. Il Verbo non diventa carne, nel senso che non è più quello che era prima: questo sarebbe divenire come alterazione. Dall'altra parte – contro la dottrina dell'*homo assumptus* – il Verbo diventa carne e non si limita ad assumere esternamente l'umanità. Ciò che è passibile e imperfetto nel divenire creato è il cambiamento: il passaggio dal non-essere all'essere. La natura eterna di Dio, invece, impedisce che il Suo divenire sia un passaggio dal non essere all'essere. Dio diviene senza cambiare, poiché esiste senza essere divenuto. «Dio diventa senza cambiare poiché diventa per noi e non per se stesso»¹⁹. Dio non ha bisogno di essere quello che non è ancora. Se Dio diventa uomo, non lo diventa perché non è ancora Dio ma perché è amore gratuito e disinteressato. Con divenire senza mutamento, dunque, Filossèno intende che Dio «diventa per noi e non per se stesso»²⁰. *Propter nos homines*. Il *per noi* definisce essenzialmente il divenire predicato del Verbo. Il Verbo non s'incarna *per sé* – per diventare quello che non è ancora – ma *per noi*, a nostro favore (come afferma il Simbolo di Nicea)²¹. Il divenire *per*

¹⁷ Nei dialoghi bilaterali tra cattolici e ortodossi orientali (1976) e tra ortodossi calcedonensi e ortodossi orientali (1989) si è arrivati alla confessione della stessa fede cristologica nella diversità di espressione (cf ENCHIRIDION OECUMENICUM, *Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Dialoghi internazionali 1985-1994, vol. 3, Bologna, EDB, 1995).

¹⁸ H.U. von Balthasar ricorda che si tratta «di riuscire a passare attraverso una stretta gola, da una parte evitando di sottolineare talmente l'immutabilità di Dio da non lasciare accadere nulla di reale nel Verbo preesistente che si accinge ad incarnarsi, dall'altra impedendo che questo avvenimento effettivo degenerasse in un teopaschismo» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990, 36). L'incarnazione è un evento «reale» nel Verbo preesistente; volerlo esprimere nei termini di un'unione «non reale» in Dio è insufficiente (cf *STh*, III, q.2, a.7, ad primus).

¹⁹ A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*. Sa vie, ses écrits, sa theologie, Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1963, 344.

²⁰ *Ivi*.

²¹ La distinzione tra un divenire «per-sé» e un divenire «per-noi» si ritrova anche in Sergej Nikolaevic Bulgakov. L'idea che Dio diviene non per se medesimo ma «per noi» conferma che nel creare il mondo e nell'incarnarsi Dio non è necessitato da altro che da se stesso (Cf S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo Incarnato*, Roma, Città Nuova, 1990, 175). Essere necessitato da se stesso non significa che Dio sia attraversato da una mancanza di essere, per cui non è ancora Colui-che-è, ma è necessitato da se stesso per l'inesauribile ricchezza e potenza del Suo amore. La necessità predicata di Dio non è quindi né di natura né estrinseca (che

noi esprime la ricchezza dell'essere di Dio, poiché «è tanto più divino quanto più può uscire da sé; un Dio tanto vivente da realizzarsi in virtù di un *motus ad intra* che può traboccare, senza nulla perdere, in un *motus ad extra*»²². C'è una corrispondenza, quindi, tra il divenire e la relazione della Trinità immanente e il divenire e la relazione della Trinità economica. «Il passaggio all'altro, costitutivo della vita intratrinitaria, non permette forse di pensare il tipo assolutamente *sui generis* del passaggio all'altro da sé, che costituisce l'incarnazione?»²³. Come la distinzione tra generare e divenire ha reso possibile ai Padri conciliari la concezione trinitaria di Dio, così la distinzione tra divenire con mutamento e divenire senza mutamento può rendere possibile una concezione dell'incarnazione che riconosca realmente e propriamente che ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Dio subirebbe) ma è la forza stessa dell'amore che definisce l'essere di Dio *ad intra* e *ad extra*. «Se Dio pone un atto, qualunque atto esso sia, compreso l'atto attinente l'*extra* di Dio (creazione, incarnazione, ecc.), questo atto essendo posto da Dio acquisisce perciò un carattere di «necessità» (per usare il linguaggio tradizionale, che però va reinterpretato): perché è Dio, appunto che lo pone. Tant'è che l'umanità di Gesù Cristo è assunta liberamente dal Verbo, ma per ciò stesso è unita *per sempre* ipostaticamente alla seconda divina persona» (P. CODA, *La Verità e il Nulla*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, 49). Secondo G. Greshake «La decisione divina di essere un "Dio degli uomini" non è una decisione "accidentale", che lascia intatta l'essenza divina, perché in Dio non esiste la differenza tra essenziale ed accidentale» (G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg, Herder, 1997, 333). In un'opera dedicata alle ragioni dell'incarnazione Francesco Neri distingue due modi diversi di predicare di Dio la necessità. Vi è una necessità *essenziale* o di natura, secondo cui procedono le Persone nella Trinità. Questa necessità è intrinseca: Dio non può non scegliere di non essere se stesso, di essere amore nel modo della generazione, amore nel modo della filiazione, amore nel modo della spirazione passiva. Vi è poi una necessità *logica*, secondo cui non è possibile parlare di Dio se non nell'ambito di ciò che di sé la Trinità ha rivelato: per noi è dicibile solo l'incarnazione della seconda persona della Trinità e di nessun'altra. Tra la necessità essenziale e quella logica, ci pare, che il Neri ne introduca una terza. Afferma infatti in una nota che «quando Dio liberamente si manifesta, lo fa necessariamente in un modo coerente con la vita intratrinitaria» (F. NERI, «*Cur Verbum capax hominis*». *Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, 161-162, nota 185). Nell'asserire ciò non vi è niente «che condizioni la libertà di Dio all'infuori del suo medesimo essere intimo. Nulla di esterno può condizionare la libertà divina sul se e sul come manifestarsi. Ma la coerenza dell'agire divino con il suo essere trinitario è una necessità che non riduce la libertà divina» (*Ivi*). Questa necessità non è naturale (*quoad deum*) e nemmeno logica (*quoad nos*). Si tratta di una necessità del modo con cui solo il Figlio poteva incarnarsi affinché sia mantenuta una rigorosa corrispondenza tra Dio in sé e Dio per noi. Non c'è nulla di estrinseco in questa necessità, ma è espressione dell'essere intimo di Dio in cui «l'essenza è uguale alla libertà, e dunque una cosa sola col suo amore» (*Ivi*, 321).

²² A. MILANO, *Quale verità*, 302.

²³ P. MARTELET, *Problèmes actuels de christologie*, 405.

VII TESI

La distinzione tra divenire con mutamento e divenire senza mutamento richiama le riflessioni di G. Martelet in dialogo con K. Rahner. «Si potrebbe quindi pensare alla mutabilità in un modo che assolutamente trascenda qualsiasi imperfezione. Come movimento e come vita, la mutabilità fa parte del modo con cui Dio è Dio e del modo con cui, come Dio, senza cessare d'essere Dio, ma divenendo ciò che non era come Dio, per così dire, allo stato puro, si fa uomo. Il passaggio all'altro, costitutivo della sua vita intratrinitaria, non permette forse di pensare il tipo assolutamente *sui generis* del passaggio all'altro da sé, che costituisce l'incarnazione?»²⁴. Quando predichiamo di Dio il divenire, si tratta perciò di un movimento intratrinitario, di un divenire di Dio a se stesso come altro-di-se-stesso (*Padre, Figlio e Spirito Santo*) a cui corrisponde *ad extra* un movimento, un venire di Dio a se stesso come altro-da-se stesso nell'uomo Gesù.

VIII TESI

Quanto il dogma della Chiesa afferma con l'assioma dell'immutabilità di Dio è ripreso nella teologia scolastica nella dottrina della *relatio non ex aequo*. Si nega che Dio abbia una relazione reale con la creatura, per affermare che Dio non dipende e non passa dal non-essere all'essere in virtù di ciò che è creato e contingente. Affermando che Dio ha una relazione logica con il mondo Tommaso vuol dire che il mondo non è il fondamento della relazione tra Dio e mondo²⁵. «Il rifiuto filosofico di una relazione reale tra Dio e il mondo vuole salvaguardare l'assoluta indipendenza di Dio da tutto ciò che non è Dio e quindi anche la sua assoluta immutabilità, che è implicata»²⁶. Affermare una relazione reale di Dio con il mondo aggiungerebbe qualcosa in Dio che prima non c'era, passando così Dio dal non-essere all'essere. Dio diventerebbe di più di quello che non è già. La Commissione Teologica Internazionale ha voluto precisare che non si può affermare che Dio abbia avuto bisogno d'un processo storico per divenire trinitario²⁷. La dottrina scolastica della *relatio non*

²⁴ *Ivi.*

²⁵ Cf A. J. KELLY, «God: How near a relation?», *The Thomist* 34 (1970) 220-221.

²⁶ W. KERN, «Rapporto tra Dio e mondo», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum mundi*, vol. 3, Brescia, Morcelliana, 1973, 136.

²⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», 54-55.

ex aequo è quindi indispensabile perché l'essere e l'agire di Dio non siano costretti da alcuna necessità estrinseca (*ab alio*). «La distinzione tra relazioni reali e logiche non è nient'altro che un espediente che dà la possibilità all'Aquinate di garantire la libertà divina. Ciò che ha in mente non è la libertà di Dio di non essere relazionato, poiché Dio è già, antecedentemente, eternamente, e per natura relazionato a se stesso. È solo la libertà per Dio di essere relazionato a ciò che è altro da Dio»²⁸. La scolastica riprende in tal senso l'insegnamento patristico sull'impassibilità divina che esclude in Dio qualsiasi passione che possa implicare una sofferenza • un divenire subito e non voluto. Tuttavia i Padri attribuiscono a Dio passioni che nascono dalla libertà²⁹. «I Padri sottolineano (contro le mitologie pagane) l'*apatheia* di Dio, senza negare per questo la sua compassione per la sofferenza del mondo. Per essi il termine *apatheia* indica il contrario di *pathos*, parola che designa una passione involontaria, imposta dall'esterno, o anche come conseguenza della natura decaduta»³⁰.

IX TESI

L'affermazione patristica dell'impassibilità divina non esclude qualsiasi *pathos* in Dio ma solo un suo essere soggetto alle passioni³¹. Non si vuole negare che ci possa essere un *pathos* che nasca dal movimento libero ed interiore di Dio stesso, come testimonia l'Antico e il Nuovo Testamento e come afferma Origene parlando della *passione di Dio*³². «È essenziale all'amore lasciarsi toccare da chi si ama, compatire con lui e soffrire per lui. Ciò vale per il Figlio prima dell'incarnazione e ciò vale per il Padre»³³.

Ne segue che l'essere di Dio è essenzialmente *agape* e divinamente *pathos*. «Alla luce di Cristo si può comprendere senza turbamento che l'essenza di Dio è capace di *pathos* poiché è *capax crucis* ed è *capax crucis* poiché è *capax charitatis*»³⁴. Ciò significa che la dottrina

²⁸ C.M. LA CUGNA, «The relational God: Aquinas and Beyond», *ThSt* 46 (1985) 660-661.

²⁹ Cf Gregorio il Taumaturgo, Ilario, Agostino, Gregorio di Nissa e in particolare Origene. Per uno studio sull'impassibilità di Dio nella letteratura patristica greca si può far riferimento a H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TON THEON*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, Frankfurt, Peter Lang, 1987.

³⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», 63.

³¹ Cf H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TON THEON*, 235.

³² ORIGENE, *In Ez. Hom.*, VI, 6; GCS 8, 384-385.

³³ M. FEDOU, «La «souffrance de Dieu» selon Origène», in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica*, vol. XXVI, Leuven, Peeters Press, 1993, 247.

scolastica della *relatio non ex aequo*, pur indispensabile da un lato, rimane tuttavia insufficiente e le impedisce di esprimere ciò che costituisce il cuore della fede cristiana, cioè che «Dio è amore» (1 Gv 4,16)³⁵. La dottrina scolastica della relazione non mutua è necessaria, infatti, qualora l'amore che si predica dell'essere di Dio è amore di *eros*. «Per Platone, così anche per Aristotele, Dio può essere oggetto ma non soggetto d'amore, giacché Amore, per il Greco, implica sempre mancanza di ciò a cui tende, e l'Ottimo (ossia l'Assoluto) non può mancare di nulla e, dunque, non può amare alcunché»³⁶. Dio è *eros*, in quanto Dio è amore di Sé (αὐτοῦ ἔρος) e nulla gli può mancare come assoluto. Per Plotino Dio può amare solo se stesso; se amasse un altro da se stesso, perderebbe e diminuirebbe se stesso. Quando si predica di Dio un amore di *agape*, invece, rimane necessario affermare che il termine adeguato della relazione di Dio non può essere altro che Dio stesso, proprio per garantire l'incondizionatezza dell'amore di Dio. Dio ama *da se stesso* (Padre) come se stesso (Spirito Santo) solamente *se stesso* (Figlio). Oltre a questa incondizionatezza l'amore intratrinitario è strutturato essenzialmente come «mutuo donarsi ericeversi delle Persone»³⁷. La natura di Dio è oblativa, dono-di-sé, ricettiva verso l'altro, e in definitiva è *kénosi*. «Lo εἶναι di Dio, l'essenza della sua essenza, è la donazione di quegli che gli è più proprio»³⁸. La *kénosi* di Dio e la reciproca donazione intratrinitaria sarebbe ancora *eros*, se l'amore-*agape*, che definisce la natura di Dio *ad intra*, non si espandesse *ad extra*³⁹. «È una necessità dell'amore donare la vita e ciò appartiene al suo concetto. Appartiene, però, anche al concetto di amore essere pura gratuità. Proprio perché Dio ama senza costrizione, è capace di vincolarsi liberamente e inesorabilmente alla sua creatura; le si sottomette – si mette sotto di lei, per risollevarla al di sopra di lei stessa fino a lui: è un atto di servizio allo stesso tempo di signoria»⁴⁰. H.U. von Balthasar sottolinea che Dio pur rimanendo identico a se stesso, ha la capacità di abban-

³⁴ A. MILANO, *Quale verità*, 308.

³⁵ «Il fatto che Dio pone una "relazione" a..., costituisce un'enorme trasformazione intrinseca dell'idea di Dio, la quale forse fino ad oggi non è ancora stata compiuta in modo sufficiente nella teologia» (K. LEHMANN, «Dogmatica ecclesiastica ed immagine di Dio», in J. RATZINGER, *Saggi sul problema di Dio*, Brescia, Morcelliana, 1976, 160).

³⁶ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. V, Milano, Vita e Pensiero, 1980, 100-101.

³⁷ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 305.

³⁸ H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio*, 52.

³⁹ Cf. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 305.

⁴⁰ J. MOINGT, «Gratuité de Dieu», *RSR* 83 (1995) 352.

donare se stesso»⁴¹. L'identità di Gesù come Figlio di Dio rivela l'essere di Dio come amore-*agape* e non come *eros*! L'affermazione della Trinità immanente è dunque necessaria perché Dio sia amore incondizionato, ma rimane insufficiente senza l'evento della Trinità economica. Questo evento rivela di che tipo è l'amore di Dio, «come» Dio ama. L'essere di Dio, afferma A. Milano, va ritenuto «come essenzialmente "agapico", "caritatevole" ed è pertanto relazionato *ad intra*, ma proprio per questo anche relazionato *ad extra*, cioè seriamente riferito al mondo e alla storia, e questo prima che in virtù della creazione dal nulla, in modo ancor più decisivo e potente in forza dell'incarnazione del Figlio. Si tratta del dispiegamento di un duplice registro di relazionalità divina. [...] Sussisterebbero così due ordini di relazionalità, ambedue reali, ma tali da non poter essere in alcun modo livellabili ed equiparabili tra di loro»⁴². Come l'affermazione patristica dell'impassibilità divina non escludeva qualsiasi *pathos* in Dio ma solo quello che implicava un suo essere soggetto *alle* passioni, così l'esclusione di una relazione reale di Dio con il mondo implica la negazione di una relazione di dipendenza di Dio dal mondo e non un movimento in cui Dio rimane soggetto libero di relazione⁴³.

X TESI

L'assioma dell'immutabilità vuole ribadire che «Dio proviene da Dio e solo da Dio, non viene determinato da nessuno e da nulla altro che da se stesso»⁴⁴. L'immutabilità di Dio dice perciò negativamente

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990, 38.

⁴² A. MILANO, *Quale verità*, 306.

⁴³ «Ciò significa che Dio entra in relazione *reale* con l'umanità costituendo così se stesso senza alcuna dipendenza causale da parte della natura divina. Queste relazioni *determinano* Dio (benché solamente per il fatto che ha voluto esserne determinato creando persone finite) nel senso che tale relazionalità è in parte definita dall'altro a cui si relaziona. Questo è molto chiaro nell'Incarnazione dove Dio è ora non solo il Signore della storia (come era Jahwè nell'Antico Testamento) ma entra lui stesso (non come natura ma come persona) nella storia. Lì svela e offre se stesso ad ogni uomo come un Dio che sceglie di essere verso di noi, come Chi aspetta il dono della risposta libera dell'uomo. Così l'entrata libera di Dio nella storia significa in senso genuino la Sua sottomissione a quella storia (senza abbandonare le prerogative della sua natura increata). Ciò che l'uomo compie, la sua storia, non è indifferente per Dio come Suo partner dialogico. In termini dell'assoluta alterità di Dio nei confronti del mondo ciò significa che la Sua onnipotenza e libertà sovrana sono tali per cui Dio può volere sottomettere se stesso alle condizioni di finitezza e di temporalità senza dover sacrificare la sua trascendenza nella causalità naturale» (W.J. HILL, «Does the World make a difference to God?», *The Thomist* 38 [1974] 164).

⁴⁴ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 58.

ciò che il dogma dell'incarnazione intende affermare positivamente⁴⁵. Che Dio non sia determinato da nessun altro che da se stesso non esclude che Dio voglia determinare se stesso «a non essere senza l'uomo-Dio»⁴⁶. Questa libera autodeterminazione, mossa solo dall'essere di Dio che è *amore*, rivela che «l'essenza immutabile, trascendente di Dio contiene, nella sua splendida libertà, la "possibilità" del divenire. "Possibilità" non nel senso di carenza, potenzialità, bensì della possanza, della sovrabbondanza, dell'onnipotenza. L'essere di Dio è nel divenire»⁴⁷. Si può predicare di Dio il divenire, se questo divenire non è compreso come poter essere (*potentia essendi*) e quindi una carenza, un destino ineluttabile e necessario, bensì un potere di Dio (*potestas dei*)⁴⁸. «Haec est enim potestas dei, ut salvo quod est possit esse quod non est»⁴⁹. Dio è talmente potente da costituirsi come possibilità di ciò che è diverso da lui. «Il Dio vivo della storia non può essere solo una pura realtà (*actus purus*), piuttosto egli deve essere concepito anche come *potentia pura*. Potenza qui naturalmente non significa mancanza di essere, bensì possibilità di essere nel senso di un potere dell'essere, non un puro poter-essere (*Sein-können*), ma di un essere che può (*Können-Sein*). Dio allora sarebbe talmente libero padrone del suo essere da costituirsi anche come possibilità

⁴⁵ «Il concetto negativo di "immutabilità di Dio" non è sufficiente, per comprendere anche il lato positivo dell'essere Signore e del donare di Dio. Se Dio è il Signore della storia, allora deve essere anche affermato, che non è solo l'immutabile, ma in un senso che deve essere precisato anche il diveniente» (W. SIMONIS, *Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1988, 236).

⁴⁶ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 58. «L'eternità di Dio, in altri termini, non dev'essere compresa come un'autoidentità rigida, astratta, irrelata. L'identità di Dio sta nel suo diventar-altro; l'eternità di Dio si manifesta allora nella storia attraverso la sua fedeltà. Riemerge il significato profondo della preesistenza. Questa non significa un prolungamento del tempo all'indietro, verso l'eternità, ma sta piuttosto ad indicare che nel suo Figlio Dio, fin dall'eternità e in libertà, è un Dio della storia ed ha "tempo" per l'uomo» (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1974, 258).

⁴⁷ H. KÜNG, *Incarnazione*, 547. La cristologia «intende l'incarnazione umana di Dio come un autentico divenire e non come un'unione, in certo qual modo posteriore, di due nature. Da questa asserzione però viene toccata anche la dottrina su Dio, in quanto dal fatto dell'incarnazione risulta chiaro che l'immutabilità di Dio in se stesso, non deve escludere un divenire di Dio in *alio*» (M. LÖHRER, «Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio», 395).

⁴⁸ «Se Dio, dunque, diviene, egli non diviene in modo umano ma in modo divino. Non è la storia a conferire a Dio la sua identità. Egli non è un Dio che diviene, un Dio che dovrebbe ricuperarsi e realizzarsi nella storia. È vero invece che è Dio stesso a comunicare alla storia la sua identità, a conferirle coesione e senso» (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 258).

⁴⁹ SAN ZENONE DI VERONA, «Tractatus XII (II,9)», n. 2, in *Id.*, *I discorsi*, Roma, Città Nuova, 1977, 284.

del totalmente altro, di ciò che è diverso da Lui, dell'assolutamente nuovo. [...] Ma proprio nel diventare altro Egli è se stesso»⁵⁰. «L'essere di Dio è in divenire»⁵¹. Questa distinzione tra accezione negativa e positiva del divenire e l'attribuzione a Dio di quest'ultima è affermata anche da tre teologi cattolici tedeschi contemporanei: Jürgen Werbick, Gisbert Greshake e Wilhelm Breuning⁵². L'immutabilità di Dio significa che Dio è Dio *ab aeterno* e non lo diventa attraverso il processo storico. Per chi è in cammino e non ha ancora raggiunto il fine il divenire si predica come mutamento; per chi, invece, è già alla fine di se stesso congiungendo in se stesso – con le parole del presocratico Alcmeone – l'inizio e la fine il divenire non è altro che movimento di se stesso come possibilità⁵³. «Io sono l'Alfa e l'Omega. Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente» (Ap 1,8). «In questo si differenzia il divenire di Dio da quello del creato, per il fatto di essere un divenire che è radicato e scaturisce dalla pienezza infinita e dalla perfetta libertà, mentre il divenire creaturale è tutto orientato alla pienezza e al compimento. Questa distinzione nel divenire non ha avuto, purtroppo, alcun peso nella filosofia e nella teologia tradizionali»⁵⁴. Come è necessario precisare il divenire da predicare di Dio, così l'identità teologica non va affermata prescindendo dalla relazione con l'altro-da-sé, anche se non ne dipende ontologicamente. Dio non diventa ciò che *non è*, ma diventa ciò che *è* in relazione col creato. Dio è amore originariamente e incondizionatamente *in sé*, allo stesso tempo diventa amore *per noi*⁵⁵. L'attribuzione di questa modalità positiva

⁵⁰ W. KASPER, «La questione di Dio come problema della predicazione. Aspetti della teologia sistematica», in J. RATZINGER, *Saggi sul problema di Dio*, Brescia, Morcelliana, 1975, 184.

⁵¹ *Ivi.* W. Kasper riprende l'espressione con cui E. Jünger presenta i suoi studi sulla teologia di Karl Barth. «Il divenire in cui è l'essere di Dio non può ovviamente – meglio: nell'intelligenza della fede – significare né un progresso né un regresso dell'essere di Dio» (E. JÜNGER, *L'Essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, 69).

⁵² W. BREUNING, «Gotteslehre», in W. BEINERT, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995, 252-253; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, Herder, 1997; J. WERBICK, «Theologie als Biographie», in W. BEINERT, *Gott - ratlos vor dem Bösen?*, Freiburg, Herder, 199*, 169-170.

⁵³ Cf. ALKMAION, «Fragmente», n. 2, in H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1972, 215.

⁵⁴ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 307.

⁵⁵ L'amore di Dio «deve così divenire la realtà che tutto determina, amore che guadagna per sé l'altrui libertà e con questa – in essa – supera ciò che le contrasta. Questa storia è la Sua storia, che non può essere però denotata nei termini di uno sviluppo d'identità (*Ivi*, 170). H.U. von Balthasar si spinge a tal punto a predicare di Dio il divenire da affermare che l'*oikonomia* non è un niente per Dio, ma "ar-

del divenire (*per noi*) a Dio fa sì che la storia venga intesa come relazione di Dio all'umanità. Nella sua trascendenza ed immutabilità Dio ha voluto definire *se stesso* in relazione alla storia degli uomini. Si può predicare di Dio una *relazione reale* alla creatura, quando è data identità reale tra Creatore e creatura. Nell'evento di Gesù Cristo Dio ha vincolato la sua essenza e la sua esistenza alla creatura di un uomo, assumendo la natura umana, fino al punto di rendere possibile una relazione bilaterale tra Dio e uomo⁵⁶. «Dio si lega all'uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui»⁵⁷. L'infinita alterità di Dio non esclude ma include la reciprocità tra Dio e uomo. Questa reciprocità non mette in pericolo la trascendenza di Dio, anzi questa è la condizione di possibilità per una definitiva relazione tra Dio e uomo. Quanto più Dio si relaziona al mondo, tanto più afferma la sua identità come Dio. «Dio è colui che è *per gli altri*. Essendo per gli altri egli è identico a se stesso»⁵⁸. L'essere di Dio include l'altro in quanto altro, cioè l'uomo. In Gesù Cristo ogni uomo è divenuto termine di relazione reale di Dio, proprio perché Dio non vuole essere Dio senza di noi⁵⁹.

XI Tesi

Se nell'attribuzione a Dio del divenire si esclude ogni imperfezione, limite o mancanza, in definitiva ogni forma di non-essere che faccia aumentare o diminuire l'essere di Dio, l'affermazione che l'essenza di Dio è in sé chentica vuole invece riferire *positivamente* il non-essere, il limite, a Dio nel modo dell'annichilimento. «La potenza divina è così costituita che può gestire in se stessa la possibilità di un autoannichilimento, quale è quello dell'incarnazione e della croce, e

ricchisce" Dio stesso, senza aggiungere nulla che manchi alla sua vita eterna. L'evento escatologico incide, perciò, sulla vita eterna di Dio. «Attraverso l'*oikonomia* qualcosa è «diventata altra» anche nella vita intima di Dio» (H.U. VON BALTHASAR, «*Che cosa Dio ha dal mondo?*», in *Teodrammatica*, Milano, Jaca Book, 1981, 437). Sulla linea di Balthasar anche G. Greshake arriva ad affermare che Dio – in quanto *amore* – può guadagnare dall'umanità «un più». «Dio realizza la sua vita non solo nello scambio vitale tra le persone divine, ma anche nello scambio vitale (reso possibile dalla grazia e insito nel proprio scambio vitale) con le creature» (G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 306).

⁵⁶ J. RATZINGER, «La Nuova Alleanza», 21.

⁵⁷ J. MOINGT, «Gratuité de Dieu», 355.

⁵⁸ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 289.

⁵⁹ J.-B. BRANTSCHEN, «Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich», *FZPhTh* 27 (1980) 235.

sostenere questo annichilimento fino alla fine»⁶⁰. L'essere di Dio non esclude, ma include ed assume liberamente non solo la differenza ontologica tra Creatore e creatura ma anche quella radicale opposizione a Dio che la fede cristiana identifica come *peccato*. Ciò significa che il peccato precisa il modo con cui Dio è amore. «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rom 5,8). Proprio nell'assunzione del non-Dio e divenendo peccato (cf 2 Cor 5,15), si manifesta l'essenza chenotica di Dio. La riconciliazione del peccatore avviene nell'assunzione del negativo in Dio⁶¹. Il termine greco «καταλλαγή» contiene l'aggettivo ἄλλος (altro). «Riconciliazione significa dunque un divenire-altro»⁶². La *kénosi* di Dio non esprime, perciò, un'impotenza di Dio ma la capacità di Dio di donare se stesso divenendo altro-da-sé. Nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, riflettendo proprio sulla realtà del peccato in quanto «offesa a Dio», Giovanni Paolo II è costretto a distinguere due tipi di sofferenza. Da Dio va esclusa qualsiasi sofferenza negativa che deriva da carenza, ma di Dio va predicata una sofferenza positiva, che tocca l'intimità di Dio Padre e porta Dio a reagire al peccato⁶³. Se tale reazione costituisce un «imperscrutabile e indicibile dolore di Dio» che genera la mirabile economia dell'amore redentivo di Gesù Cristo, vuol dire che l'affermazione dogmatica «Dio non viene mutato dalla misericordia» deve essere ulteriormente precisata. Il dogma dell'immutabilità di Dio (cf *DH* 294; 297; 800; 805; 3001) va quindi chiarito da quanto si sta sempre più recependo nell'insegnamento magisteriale e nella riflessione teologica. «Riconoscere a Dio un divenire, una sofferenza, un movimento non significa riconoscerlo come Dio-in-divenire, capace di raggiungere la propria pienezza d'essere soltanto mutando: questo passaggio dalla potenza all'atto è assolutamente da escludersi in Dio. Riconoscere a Dio un divenire, un movimento, un soffrire significa invece riconoscerlo come pienezza d'essere, come pura attualità, come sovrabbondanza di vita e di amore. Appunto perché onnipotenza dell'amore, Dio può, per così dire, anche permettersi l'impotenza dell'amore, cioè entrare nella sofferenza e nella morte senza soccombere»⁶⁴.

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 40.

⁶¹ Per ulteriori riflessioni sul negativo in Dio vedasi: P. CODA, *Il negativo e la Trinità*. Ipotesi su Hegel, Roma, Città Nuova, 1987.

⁶² W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, 302.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, in E CHIRIDION VATICANUM, vol. 10, Bologna, EDB, 1989, 369.

⁶⁴ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 264-265.

XII TESI

La possibilità di predicare teologicamente il divenire ha un decisivo risvolto cristologico. Affermare che Gesù è diventato Figlio di Dio non contraddice il dogma dell'identità ipostatica di Gesù come Figlio di Dio. Yves Congar identifica tre momenti di questo divenire: nascita, battesimo e resurrezione-glorificazione. La cristologia deve prendere sul serio i testi in cui il Sal 2,7 confessa: «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato». Come uomo Gesù diventa Figlio di Dio nella storia, benché lo sia sempre come Dio nell'eternità. «Volendo rispettare i momenti o tappe successive della storia della salvezza e dare tutto il loro realismo ai testi del Nuovo Testamento, noi ci proponiamo di vedere, prima al momento del battesimo, poi alla Resurrezione-esaltazione, due momenti di *attuazione* nuova della *virtus* (dell'efficienza) dello Spirito in Gesù, in quanto egli è costituito (non soltanto dichiarato) da Dio Messia-Salvatore, poi Signore. Il Figlio è concepito eternamente (= attualmente) come Figlio che deve incarnarsi e deve diventare Primo-genito di una moltitudine di fratelli che egli conformerà alla sua immagine, mediante lo Spirito. Ciò viene realizzato nel tempo della nostra storia, quando i tempi vengono a maturità (cf Gal 4,4- Ef 1,10)»⁶⁵. Hans Kessler riprende queste riflessioni di Congar sostenendo che a Pasqua Gesù «è divenuto anche secondo la sua umanità quanto egli è da sempre secondo la sua divinità, cosicché la sua umanità non ha solo un significato provvisorio, bensì permanente (Dio vuole avere l'uomo eternamente presso di sé)»⁶⁶. Lo stesso viene affermato da Piero Coda: con l'evento pasquale «Gesù «diventa» pienamente e definitivamente Figlio»⁶⁷. Secondo W. Pannenberg con l'evolversi della vita umana di Gesù prende sempre più forma il suo rapporto di figliolanza divina: «il rapporto di figliolanza di Gesù con il Padre ha trovato compimento solo nell'obbedienza del suo cammino di passione conclusosi sulla croce. Ciò che si è capito con la Pasqua è che Gesù era da sempre Figlio del Padre, ma soltanto attraverso la sua passione è stato reso perfetto nella sua qualità di Figlio (Eb 5,9; cf 2,10)»⁶⁸. Non c'è quindi contraddizione se si afferma che Gesù «diventa» Figlio di Dio *nel tempo* ed «è» Figlio di Dio *dall'eternità*. Solo

⁶⁵ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia, Queriniana, 1998, 611-612.

⁶⁶ H. KESSLER, «Cristologia», in TH. SCHNEIDER, *Nuovo Corso di Dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1995, 502.

⁶⁷ P. CODA, *Dio Uno e Trino*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1993, 115.

⁶⁸ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1994, 432. Cf B. LAURET, «Cristologia dogmatica», in B. LAURET - F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 2, Brescia, Queriniana, 1985, 446-447.

mantenendo insieme queste due affermazioni si evita tanto di ridurre la figliolanza divina di Gesù in una forma di adozionismo quanto di sminuire il realismo dei testi evangelici che sottolineano il divenire Figlio di Gesù di nazaret. Si verrebbe così a comprendere perché Gesù di nazaret sia cresciuto non solo in sapienza e grazia, ma anche nell'esperienza di affidamento a Dio Padre. «Pertanto, si può tranquillamente parlare d'una graduale evoluzione spirituale, anzi, addirittura di un'evoluzione religiosa di Gesù»⁶⁹. La tematizzazione del divenire di Dio permette quindi di far corrispondere sempre di più θεολογία ed οἰκονομία, dottrina trinitaria e cristologia. L'impegno di una teologia cristiana conseguente deve portare a consapevolezza l'analogia comportata dall'evento di Cristo⁷⁰. L'assunzione di termini filosofici come essere, divenire e relazione, deve avvenire a partire dalla rivelazione cristiana. Come i Padri di Nicea hanno preso termini della filosofia del tempo come ὁμοουσία, così nella questione del «divenire» di Dio è necessario che le nostre categorie stiano alla sequela della fede e non farle da maestra. È l'evento cristologico che interpreta il tipo di divenire che si debba predicare di Dio e non viceversa. «L'ontoteologia, che pure in regime cristiano si è imposta come una necessità, va sottomessa, lasciata giudicare e trasformare dalla cristologia»⁷¹.

PAOLO GAMBERINI

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione san Luigi – Via Petrarca 115
80122 Napoli

⁶⁹ K. RAHNER, «Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo», in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Edizioni Paoline, 1965, 231. Cf F.G. RAMBILLA, «Gesù autore e perfezionatore della fede», in G. CANOBBIO (ed.), *La fede di Gesù*, Bologna, EDB, 2000, 123.

⁷⁰ A. MILANO, *Quale verità*, 207.

⁷¹ *Ivi*, 206.